

POLITIK SEKSUAL DALAM TAFSIR AL-QUR'AN TENTANG SEJARAH HOMOSEKSUALITAS

Muhammad Dluha Luthfillah

Pesantren LSQ ar-Rohmah Yogyakarta
dluhaluthfi@gmail.com

Muhammad Imdad Ilhami Khalil

Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga
imdadilhami@gmail.com

Abstract

Homophobic bias has been existing in tafsir literature, ranging from its very early works to the most recent ones. Among the aspects in which such a bias appears is that relating to the history of homosexuality. Al-A'rāf ([7]: 80) and al-'Ankabūt ([29]: 28) are the only verses that talk about the aspect. Rather than following the mainstream tafsir denying the historicity of homosexuality, this article elaborates al-Rāzī's alternative interpretation on the two verses and comes up with an argument that homosexuality might historically exist even before the lifetime of Lot and his people. Emphasizing on linguistic and literary analysis on the words sabaqa, bi, and fahisya, it finds strong foundations on which the argument is relying. Further, the article finds that it is the sexual politics that brings about the homophobic bias into Qur'an tafsir. The very kind of politics expels homosexuality from the so-called 'normal' life.

Keywords

Homosexuality, History, Tafsir al-Rāzī, Sexual Politics.

A. Pendahuluan

Thomas A. Dowson, seorang arkeolog, dalam artikelnya *"Queering Sex and Gender in Ancient Egypt"* menyatakan bahwa selama ini temuan-temuan arkeologi sudah digerakkan oleh asumsi homofobik yang ada dalam diri para arkeolog. Ia menyebut bahwa arkeologi telah menjadi bagian dari ‘usaha untuk ‘mengesahkan’ sejarah heteroseksualitas’. Homoseksualitas, sebagai lawannya, dipandang sebagai penyelewengan dari masyarakat modern berikut nilai dan kepercayaannya—and pandangan inilah yang ingin disosialisasikan (atau ditanamkan?) kepada masyarakat; homoseksualitas harus anti-sosial dan anti-historis.¹

Untuk menguatkan statusnya sebagai anti-sosial, ia biasanya dipasangkan dengan pedofilia.² Untuk menguatkan status anti-historisnya, banyak arkeolog, sebut saja Timothy Taylor (1996) dan Byrne Fone (2000), yang dengan sekutu tenaga berusaha meyakinkan bahwa homofobia dan heteroseksualitas berusia sama tuanya dengan sejarah manusia. Guillemette Andreu bahkan dengan semangatnya menyampaikan argumennya yang sangat problematik secara metodologis, bahwa ajaran sesepuh Mesir melarang generasi mudanya untuk berakrab dengan atau malah terlibat dalam homoseksualitas dan pedofilia. Tokoh yang terakhir disebutkan inilah yang menjadi contoh paling jelas tentang betapa berkuasanya asumsi homofobik arkeolog dalam menentukan hasil penelitian mereka terkait homoseksualitas.³

Singkatnya, keberadaan homoseksualitas di masa lalu (baca: catatan sejarah) akan ditolak langsung atau, kalaupun tidak bisa ditolak, diproblematasi sedemikian rupa sehingga menjadi sesuatu yang negatif. Akan menarik kemudian jika ada sesama

¹ Thomas A. Dowson, “Queering Sex and Gender in Ancient Egypt,” *World Archaeology*, 32, Vol. 2 (2000), p. 27.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 27-29.

arkeolog yang muncul dengan kesimpulan yang sama sekali berbeda; bahwa homoseksualitas ada pada masa lalu dan tidak negatif, atau bahkan positif dan prestisius.

Adalah Greg Reeder, seorang egyptolog⁴ yang muncul mendobrak representasi dominan atas masa lalu, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Ia terkenal dengan penelitiannya tentang makam Niankhkhnum dan Khnumhotep di Saqqara. Hasilnya, dari reinterpretasi yang ia lakukan, bahwa keduanya hidup pada abad ke-25 sebelum Masehi (masa dinasti kelima Kerajaan Kuno Mesir), dan ada kemungkinan, jika disebut bahwa dua saudara ini adalah pasangan homoseksual. Reinterpretasi ini bukannya dihasilkan oleh metode analisis yang serampangan dan sembrono. Malahan ia adalah hasil dari ‘model interpretasi yang lebih valid daripada yang umumnya digunakan dalam studi Mesir.⁵ Reinterpretasi inilah yang mengundang kritik yang keras dan, sayangnya, tidak akademis bahkan cenderung emosional dari banyak kalangan—fakta yang nantinya menjadi bukti penting adanya politik seksual (*sexual politics*) dalam egyptologi.⁶ Dengan ungkapan lain, Reeder yang berniat ‘menyehatkan kembali’ arkeologi mendapatkan serangan keras dari orang-orang yang ‘tidak mau sehat’. Kalau pada abad tersebut saja sudah ada kemungkinan eksistensi homoseksualitas, konsekuensi logisnya adalah bahwa kemungkinan eksistensinya di abad-abad sebelumnya menjadi tidak bisa ditolak dengan serta merta.

Agaknya cerita yang sama juga terjadi dalam dunia tafsir. Dalam memahami homoseksualitas, yang oleh al-Qur'an hanya dirujuk dalam kisah kaum Nabi Luth, beberapa hal yang bermasalah—untuk tidak mengatakan cacat—secara metodologi

⁴ Egyptology adalah ‘*the study of the language, history, and culture of ancient Egypt*’, sebuah kajian tentang bahasa, sejarah, dan budaya Mesir kuno. Lihat *Oxford Dictionary*.

⁵ Dowson, “Queering Sex and Gender..,” p. 27.

⁶ Artikel Dowson tersebut fokus pada indikasi seksual politik ini.

tafsir dilakukan dan tidak dipermasalahkan karena mendukung pendapat dominan dan mengarah pada representasi dominan. Untuk mencontohkan beberapa hal tersebut, sebut saja perujukan hanya pada hadis-hadis *āḥād*,⁷ kesengajaan untuk berhenti pada tataran literal dalam memahami kisah, dan hal-hal lain.

Pemahaman yang dibangun adalah berdasarkan al-Qur'an, Surat al-A'rāf ([7]: 80) dan al-'Ankabūt ([29]: 28), bahwa homoseksualitas baru muncul dalam masa hidup Nabi Luth, yang dilakukan oleh kaumnya dan ditolak oleh Nabi Luth. Dikatakan bahwa satu hal yang bertentangan dengan ini, misalnya bahwa homoseksualitas mungkin ada sebelum masa hidup Nabi Luth, akan dianggap tidak benar dan bahkan sesat.⁸ Uniknya, salah satu pentolan ulama tafsir *bi al-ra'yī* (tafsir yang berdasarkan rasonalitas atau *reason-based tafsir* dalam bahasa Abdullah Saeed⁹), Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H/1209 M)¹⁰ memungkinkan ada

⁷ Hadis *āḥād* adalah hadis yang hanya diriwayatkan/dikabarkan oleh sedikit (biasanya satu) periwayat dalam tiap tingkatan dalam rantai riwayatnya (baca: *sanad*. Muḥammad 'Ajjāj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), p. 51-52.

⁸ Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr bin Farh al-Qurtubi, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān* (Kairo: Dar al-Kutub), p. 245.

⁹ Kategori tafsir ini menggunakan penalaran independen dan pendapat pribadi sebagai dasar untuk menafsir. Ia memperbolehkan penggunaan nalar dengan beberapa batasan, misalnya telah melalui pertimbangan al-Qur'an, hadis dan kabar dari sahabat, dan analisis linguistik. Mereka lebih banyak memandang al-Qur'an sebagai metafor dan sering mencari maksud di balik ungkapan metaforis tersebut. Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008), p. 177-190; lihat juga Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006). p. 60.

¹⁰ Abu Abdillah Muḥammad ibn Umar ibn al-Hasan ibn al-Husayn al-Taymiy al-Razi yang sering disebut Fakhr al-Din dilahirkan di Tabaristan pada 544/1150. Beliau terkenal menguasai ilmu tafsir, teologi, astronomi, filsafat, dan usul fiqh. Salah satu karangan beliau yang terkenal adalah kitab *al-Tafsīr al-Kabīr* atau lebih dikenal dengan *Mafātīh al-Ghaib* yang merupakan *reason-based interpretation* atau *tafsīr bi al-ra'y*. Kitab ini banyak diikuti

individu-individu yang melakukan praktik homoseksualitas sebelum masa hidup Nabi Luth, namun hanya pada taraf sangat jarang.¹¹ Penjelasan ini ia sebutkan sebagai tafsir alternatif atas dua ayat tersebut. Hanya saja al-Rāzī tidak memberikan penjelasan lebih jauh tentang kelemahan, apalagi argumen penguat, terkait tafsir alternatif ini.

Tafsir ini terkesan lebih netral dari bias homofobik dan oleh karenanya lebih akomodatif (baca: sesuai) dengan hasil reinterpretasi Reeder serta konsekuensi logisnya. Dengan itu, maka penting untuk dilihat dimana posisi dan bagaimana peran tafsir ini dalam peta luas sikap al-Qur'an terhadap homoseksualitas, dan kontribusi apa yang mungkin akan ia beri. Pada titik ini, akan terlihat juga bagaimana sikap Islam pada umumnya, dan al-Qur'an khususnya, terhadap argumen arkeologis Reeder tentang sejarah homoseksualitas. Namun sebelum diskusi filosofis tersebut, perlu penelitian mendalam (*scrutiny*) tentang kekuatan argumen ini baik secara linguistik, sastrawi, atau rasional-metodologis—dan inilah yang akan dilakukan oleh artikel ini.

B. Hasil dan Pembahasan

1. Tafsir Alternatif al-Razi tentang Sejarah Homoseksualitas

Al-Rāzī yang hidup pada era setelah Jār Allāh al-Zamakhsyārī (w. 538 H) dan sebelum era al-Qurtubi (w. 671 H), berpandangan bahwa kedua ayat tersebut tidak begitu berbeda dengan pendapat kedua tokoh yang terakhir disebutkan, kecuali dalam memberikan kemungkinan adanya praktik homoseksual pada era-era sebelum kaum Nabi Luth. Dalam hal ini, tepatnya tentang penafsiran atas ayat dari Q.S. al-'Ankabūt tersebut, al-Rāzī

oleh Mu'tazilah, karena sangat bercorak rasional dan menjelaskan hal-hal yang orang jarang terpikirkan. Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafatih al-Gayb*, Vol. 25 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), p. 148.

¹¹*Ibid.*, p. 59.

mengatakan:¹²

وقوله : (مَا سَبَقُكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ) يحتمل وجهاً أحدهما : أن قبليهم لم يأت أحد بهذا القبيح، وهذا ظاهر، والثاني: أن قبليهم ربما أتى به واحد في الندرة لكنهم بالغوا فيه، فقال لهم (مَا سَبَقُكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ)، كما يقال "إن فلاناً سبق البخلاء في البخل"، و "سبق اللئام في اللؤم" إذا زاد عليهم.

Dan firman Tuhan '*ma sabaqakum biha min aḥad*' bisa dipahami dengan dua cara, pertama bahwa sebelum mereka (kaum Nabi Luth) memang tidak ada yang melakukan hal ini (praktik homoseksualitas) dan seperti inilah pemahaman tersurat dari frasa tersebut, dan yang kedua adalah bahwa sebelum mereka mungkin ada individu yang melakukan praktik tersebut walaupun dalam taraf *nudra* (sangat jarang), hanya saja kaum Nabi Luth berlebih-lebihan dalam melakukan praktik tersebut, untuk alasan itu maka dikatakanlah pada mereka '*mā sabaqakum bihā min aḥad*' (secara literal, tidak ada yang mendahului kalian dengannya), sebagaimana dikatakan sungguh 'orang itu mendahului mereka yang kikir dalam hal kekikirannya', dan 'mendahului para penghina dalam hal menghina' jika orang tersebut menambah (baca: melampaui) orang-orang yang kikir dan/atau para penghina.

Dalam pemaparan ini, terlihat beliau ingin mengatakan bahwa frasa kajian bisa dipahami sebagai ungkapan seorang pemerhati moral, bukan sejarawan. Dengan kata lain, si penutur hanya memanfaatkan gaya bahasa ini, yang secara tersurat terkesan historis, untuk menyampaikan pesan moral. Implikasinya adalah bahwa nuansa historis hanya ada dalam suratan, sama sekali tidak ada dalam makna. Lebih jauh, pemahaman dasar ini akan membawa pada kesimpulan yang berbeda dengan

¹² *Ibid.*, p. 59.

Zamakhsyārī karena yang disebutkan terakhir ini masih mempertahankan nilai historis dalam tataran makna frasa kajian.¹³ Perbedaan akan lebih jelas terlihat jika kesimpulan tersebut diperbandingkan dengan tokoh yang mengutip riwayat ‘tidak ada seorang lelaki yang menggagahi lelaki lain sampai kaum Luth datang.’¹⁴

Betapapun demikian, keberadaan pemahaman alternatif ini dalam penafsiran dan pemikiran al-Rāzī tidak meniscayakan bahwa ia pro-homoseksualitas. Dalam aspek-aspek penafsiran ayat yang ada di al-Ārāf dan awal, serta sisa penafsiran ayat di

¹³ Al-Zamakhsyārī melakukan kajian detail terhadap frasa tersebut dalam ayat ini. Kalimat *mā sabaqakum bihā* ‘tidak mendahului kalian dengannya’ lebih mudah dipahami sebagai ‘tidak pernah ada yang melakukannya sebelum kalian’. Huruf *ba* dalam kalimat tersebut berfungsi untuk memungkinkan kata *sabaqa* memiliki objek. Hal ini sama kasusnya dengan *sabaqtuhu bilkurra* ‘aku mendahului lelaki tersebut dengan bola’ jika memang aku lebih dahulu dari dia menendang bola. Sama juga kasusnya dengan hadis Nabi Muhammad *sabaqaka bihā* ‘Ukāsyah ‘Ukāsyah telah mendahului kamu dengan hal itu’. Terkait *min aḥad min al-ālamīn*, *min* yang pertama dalam kumpulan kata tersebut difungsikan sebagai penegas kalimat negasi sebelumnya. Selain itu, ia juga berfungsi untuk menggeneralisir cakupannya. Sedangkan *min* yang kedua difungsikan sebagai *tab'īd*. Jika ditanyakan status sintaksis kalimat tersebut, ada minimal dua alternatif jawaban. *Pertama*, statusnya adalah jumlah *isti'nāf*, kalimat baru, yang digunakan untuk lebih menghina mereka. Allah menunjukkan pengingkaran (baca: ketidaksetujuannya)-Nya terhadap perilaku mereka dengan mengatakan *ata'tūna al-fāḥiyah* dan kemudian menghina mereka atas *fāḥiyah* tersebut dengan mengungkapkan bahwa mereka lah orang pertama yang melakukan kekejadian tersebut, karena harusnya mereka tidak boleh melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh umat sebelumnya. *Kedua*, jawaban dari pertanyaan ‘kenapa kami tidak boleh melakukannya?’ yang mereka ajukan sebagai bentuk keberatan namun tidak disuratkan. Abul Qōsim Maḥmūd bin Amr ibn Aḥmad al-Zamakhsyārī, *Al-Kasyyāf 'an Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl* (Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 2009), p. 371-372.

¹⁴ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Al-Ājāb al-Bayān fi Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, Vol. 10 (Hijr: Markaz al-Buhut wa al-Dirasah al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2001), p. 304-305.

al-‘Ankabūt, ia terlihat jelas menyampaikan pemahaman tentang homoseksualitas sebagai perbuatan keji. Dalam penafsirannya terhadap ayat yang ada di al-‘Ankabūt, al-Rāzī (a) mengonfirmasi tersiratnya pesan tauhid dalam kisah Nabi Luth; (b) menjelaskan kenapa tindakan kaum Nabi Luth disebut sebagai *fākhisya*; (c) mengkaji hukuman yang diberikan kepada orang-orang yang melakukan tindakan homoseksual; dan (d) mengatakan bahwa para nabi tidak akan pernah meminta kehancuran umat mereka masing-masing sampai kaum tersebut melakukan sesuatu yang membuat para nabi berkesimpulan ‘lebih baik jika kaum tersebut tiada’.¹⁵

Dalam penafsiran beliau terhadap ayat yang ada di dalam Q.S. al-A’rāf, al-Rāzī (a) mendiskusikan sisi *nahwiyya* (gramatikal) kata Luth dan status gramatikal frasa kajian; (b) menganalisis sisi linguistik komponen-komponen penyusun frasa kajian; (c) kontradiksi sekilas frasa tersebut (yang seolah mengatakan tuntutan syahwat yang homoseksual tidak selamanya karena tidak sejak awal, malah baru muncul pada masa kaum Nabi Luth) dengan keberadaan syahwat yang harusnya sama tuanya dengan umur keberadaan manusia—diskusi tentang ini memberikan kemungkinan penafsiran bahwa kaum Nabi Luth adalah yang pertama kali melakukan praktik homoseksual secara masif, bukan individual; dan (d) beberapa pendapat tentang kriteria para ‘korban’ kaum Nabi Luth. Setelah itu beliau melanjutkan penafsiran terhadap ayat selanjutnya yang pada intinya menunjukkan pertentangan homoseksualitas dengan fitrah manusia yang bertugas untuk prokreasi. Al-Rāzī bahkan mengatakan bahwa homoseksualitas, karena hanya menyalurkan libido tanpa adanya kemungkinan untuk prokreasi, menurunkan derajat manusia sampai setara dengan hewan.¹⁶

¹⁵ al-Rāzī, *Mafatih al-Gayb*, p. 58-60.

¹⁶ *Ibid.*, p. 175-177.

2. Analisis Linguistik

Analisis linguistik pertama-pertama akan menyinggung huruf Arab *ba*. Al-Alūsī, telah mendiskusikan dengan baik keberatan ibn Hayyan terhadap pemaknaan Zamakhsyārī terhadap *ba'* dalam frasa sebagai *ba' ta'diyya*. Dalam analisis kebahasaan ini, beliau mengutip penjelasan Zamakhsyārī untuk kemudian beliau dialogkan dengan pendapat ibn Hayyan. Tokoh yang terakhir mengatakan bahwa pendapat Zamakhsyārī yang mengatakan *ba'* dalam frasa tersebut berfungsi untuk *ta'diyya* (mentransitifkan) sangat membingungkan karena fungsi tersebut jika diterapkan pada kata kerja yang memang awalnya transitif. Dalam kasus ini penambahan *ba'* berfungsi untuk menambahkan jumlah objek yang ia miliki dari satu menjadi dua, dua menjadi tiga, dan seterusnya. Lebih jauh, ia menjadikan objek pertama dimaknakan melakukan tindakan yang dimaksud dalam kata kerja tersebut pada objek kedua. Dengan kata lain, ia berfungsi sama dengan *hamza ta'diyya*.

Contoh yang paling mudah adalah *sakakta al-hajar bi al-hajar* (engkau membenturkan satu batu dengan batu lain). *Şakka* pada awalnya bermakna membentur, dan makna ini memiliki satu objek. Karena ada *ba'*, maka ia memiliki satu objek lagi. Artinya, *ba'* mengubah makna kata tersebut dari membentur (*sakka*) menjadi membenturkan (*şakkaka*) dan membuat satu batu (objek pertama) membentur (tindakan yang dimaksud oleh kata kerja) batu lain (objek kedua/baru). Pola seperti ini sangat sulit diterapkan pada frasa *mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālāmin*. Oleh karena itu, ibn Hayyan lebih memilih memaknai *ba'* sebagai *ba' muṣāḥaba* (menunjukkan pengertian menyertai) dan memahami frasa tersebut dengan ‘tidak ada satu orang pun sebelum kalian yang menyertai atau mencampuri urusan homoseksualitas.’ Dengan itu, ibn Hayyan memaknai *sabaqtuhu bi al-kurra* dengan ‘aku mendahulukan bolaku atas bolanya.’

Dari sekian banyak makna *ba'*¹⁷ al-Alūsī lebih memilih menyamakan *ba* dalam frasa ini dengan *fi*, berfungsi *zarfiyya*, menunjukkan wadah atau situasi, karena menurutnya tidak ada alasan untuk memilih *ta'diyya*. Dengan pilihan itu, al-Alūsī memahami frasa kajian dengan ‘tidak ada satu pun orang sebelum kalian yang mendahului kalian dalam hal melakukan tindakan homoseksual’. Penjelasan al-Alūsī¹⁸ selanjutnya kembali sama dengan Zamakhsyārī. Hal ini membingungkan karena memahami *ba* sebagai *zarfiyya* adalah menyamakannya dengan *fi* dan karenanya sesuai dengan tafsir alternatif al-Rāzī. Namun

¹⁷ *Ba'* memiliki setidaknya lima belas (15) makna; (a) *badal* seperti dalam kalimat *ma yasurruni bihā ḥumr al-ni'ām*; (b) *zarfiyya* seperti dalam firman Allah *wa laqad nāṣarakum Allāh bi bādū wa antum aẓillā* (Q.S. Ali 'Imrān [3]:123) dan *wa najjāyñāhūm bi sihr* (Q.S. al-Qamar [54]: 34); (c) *sababiyya* seperti dalam firman Allah *fa kullān akhaḍnā bi al-žanbi* (Q.S. al-'Ankabūt [29]: 40); (d) *ta'līl* seperti dalam firman Allah *fa bi ẓulm min allažīna hādū harramnā 'alayhim ṭayyibāt uḥillat lahum* (Q.S. an-Nisā [4]: 160); (e) *istiāna* seperti dalam kalimat *katabt bi al-qalam*; (f) *ta'diyya* yang juga disebut *ba' naql*, dalam fungsi ini *ba* melakukan hal yang sama dengan *hamza ta'diyya*, yaitu menjadikan kata yang awalnya *fā'il* menjadi *maf'ūl* (dalam kasus *fi'l lāzim*, kata kerja intransitif) seperti dalam kalimat *žahab Allāh bi nūrihim* dan menambah satu *maf'ūl*-objek pada *fi'l* (dalam kasus *fi'l mutā'addi* satu *maf'ūl*) seperti dalam kalimat *sakakt al-ḥajar bi al-ḥajar*; (g) *ta'wīd*, atau disebut juga *ba' muqābala* seperti dalam kalimat *bi't al-faras bi alf*; (h) *al-ilṣāq* baik *haqīqi* seperti dalam kalimat *marart bi zayd* atau *majāzi* seperti dalam kalimat *amsakt bi zayd*; (i) *muṣāḥaba* seperti dalam *ibhiḍ bi salām* (Q.S. Hūd [11]: 48); (j) *tab'īd* seperti dalam kalimat 'aynan yasyrab bihā 'ibād Allāh (Q.S. Insān [76]: 6); (k) *mujāwaza* seperti dalam kalimat *fas'āl bih khabīrān* (Q.S. al-Furqān [25]: 59); (l) seperti *'alā* seperti dalam firman Allah *wa minhūm man in ta'manh bi qinṭār* (Q.S. Ali 'Imrān [4]: 75); (m) *qasam* seperti dalam kalimat *aqsam bi Allāh*; (n) seperti *ila* seperti dalam firman Allah *aḥsana bi* (Q.S. Yusuf [12]: 100); (o) *tawķīd* seperti dalam firman Allah *kafā bi Allāh syahīdan* (Q.S. ar-Ra'd [13]: 43). Abul Irfān Muḥammad ibn 'Ali al-Sabban, *Hāsyiya Sabban 'alā Syarh Asymūnī li Alfiyya ibn Mālik* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), p. 328-332.

¹⁸ Syihābuddin Maḥmūd ibn Abdullāh al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Masānī*, Vol. 8 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), p. 407.

bukannya mengulang tafsir alternatif al-Rāzī, al-Alūsi malah menyetujui pendapat Zamakhsyārī.

Dengan semua penjelasan ini, penulis lebih sesuai dengan al-Alusi dalam memilih memaknai *ba'* sebagai *zarfiyya*, dan sesuai dengan al-Rāzī dalam memaknainya setelah memutuskan status *zarfiyya*-nya. Selain karena alasan yang telah dipaparkan di bagian sebelumnya, kesesuaian penulis dengannya juga dikarenakan jenis kata yang ditempatkan setelah *ba'*. Dalam kasus *ba'* *ta'diyya*, kata yang ditempatkan setelah *ba'* adalah kata-kata yang bermakna kata benda (dalam contoh sebelumnya disebutkan *kurra*-bola dan *manzila*-kedudukan). Kriteria ini tidak sepe-nuhnya sesuai dengan kata yang digunakan dalam frasa kajian, *fākhisya*, yang merupakan kata sifat, bukannya kata benda.¹⁹ Kapasitas ini lebih sesuai dengan konteks *sabaqa* yang ber-*ta'alluq* (hubungan) dengan kata *fī*.

Lebih jauh, dalam memahami frasa tersebut setelah menak-wilkan *ba'* dengan *fī*, penulis lebih sesuai dengan pendapat al-Rāzī, al-Zabidī dan ibn Manzūr daripada al-Alūsi. Tiga tokoh pertama memahami *sabaqa fī syay'* sebagai *zāda 'alayh* atau *'alāh* (melampauinya). Pemahaman ini lebih dipilih karena disebutkan dan dikonfirmasi dalam *Tāj al-'Arūs* karya al-Zabidi (w. 1205 H) dan *Lisān al-'Arab* karya ibn Manzūr (w. 711 H), dua kitab yang merekam gaya-gaya bahasa dan pemaknaannya yang berlaku di kalangan komunitas pengguna bahasa Arab (*Arabic*

¹⁹ Penulis perlu mempertegas bahwa penyebutan kata benda di sini bukannya berhubungan dengan pembedaan/klasifikasi kata menjadi *ism-fi'l-harf*, dimana kata benda dipahami sebagai *ism*. Penyebutan kata benda di sini lebih pada pembedaan *noun-adjective-adverb-verb* dan seterusnya, di mana *fākhisya* lebih memenuhi kriteria sebagai *adjective* (kata sifat) meng-ingat dominasi unsur sifat di dalamnya. Dominasi ini bisa dipahami dengan melihat pemahaman terhadap kata tersebut. *Fākhisya* bisa dipahami sebagai 'kata-kata keji' atau 'perbuatan keji' atau 'hal-hal keji'. Tidak tetapnya kata-perbuatan-hal menunjukkan bahwa aspek itu bukanlah yang ditonjolkan dalam kata ini, melainkan sifatnya yang merupakan keji.

speaking community). Namun demikian, sumber yang bisa diakses penulis belum memberikan gambaran tentang penggunaan *sabaqa fi* dalam periode kontemporer Nabi Muhammad atau tidak lama sebelum atau setelahnya.

3. Analisis Sastrawi

Aspek selanjutnya yang akan diteliti adalah hubungan frasa kajian dengan aspek-aspek sastrawi terkait penyampaian kisah dalam al-Qur'an, terutama konsep *al-wahda al-qasasiyya*, *al-maqāṣid wa al-aghrāḍ* dari kisah-kisah al-Qur'an, serta nilai yang dibawa juga unsur pembentuknya. *Al-wahda al-qasasiyya* yang dimaksud dalam tulisan ini adalah satu hal yang menjadi alasan beberapa kisah yang memiliki beberapa karakter dan alur hadir bersama-sama dalam satu surat tertentu. Lebih jauh, *al-wahda al-qasasiyya* ini mempengaruhi dan kemudian menjadikan bangunan, susunan, dan gaya penyampaian kisah-kisah tersebut sama.²⁰ Berdasarkan kajian yang mempertimbangkan kesesuaian dengan *qawā'id al-uṣūliyyīn*, *framework* al-Qur'an, dan repetisi kisah-kisah dari sejumlah karakter tertentu,²¹ Muhammad Ahmad Khalafullah²² menyimpulkan bahwa yang menyatukan kisah-kisah tersebut adalah tujuan dan/atau pesan-pesan religius yang ingin disampaikan oleh sebuah surat. Dalam beberapa kasus, tujuan ini disampaikan—atau minimal diindikasikan—dalam bagian-bagian awal atau akhir surat.

Terkait kajian ini, dua surat dimana frasa yang dikaji muncul memberikan indikasi *goal* yang ingin dicapai di awal surat dan diperjelas oleh bagian akhir surat sebelumnya. Surat pertama, al-A'raf, memiliki dua misi utama; *pertama*, membuat Nabi Muhammad bersedia tanpa ragu menyampaikan kitab yang Allah

²⁰ Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qaṣaṣi fi al-Qurān al-Karīm* (Kairo: al-Intisyar li al-Nasyr, 1999), p. 212-213.

²¹ *Ibid.*, 214-216.

²² *Ibid.*, 213.

telah turunkan kepada beliau, dan *kedua*, membawa audiens pada kesimpulan bahwa *mukhāṭab* (orang kedua) dalam pembicaraan ini tidak lagi punya alasan untuk tidak mengikuti kitab suci yang dibawa oleh sang rasul. Lebih dari itu, surat ini memperingatkan para audiens untuk mematuhi tauhid, melaksanakan kewajiban dan menjauhi segala perilaku buruk serta menyadari dan kemudian mengantisipasi siksa dunia dan akhirat.²³ Jika kita amati lebih jeli, selain menyampaikan poin utama dari surat ini, Allah menyampaikan beberapa kisah dalam rangka *tahdīd* (usaha menakut-nakuti), *targhib* yang kemudian diberi kail-kail yang penghubung dengan pesan kerasulan Muhammad dan kapasitasnya sebagai pembawa wahyu, kitab suci, yang harus diikuti. Sedangkan tentang surat kedua, al-'Ankabut, tujuan utama yang ingin dicapai adalah pembuktian keimanan seseorang lebih dari sekadar ucapan lisan.²⁴ Penuturan kisah para nabi terdahulu seperti Nabi Nuh, Ibrahim, Luth, Syu'aib dan kaum-kaum seperti 'Ad, Samud juga kisah personal Qarun, Fir'aun Haman, dipahami oleh Sayyid Qutb, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab,²⁵ sebagai penggambaran bermacam tantangan dan ujian yang akan dihadapi dalam mendakwahkan ajaran Tuhan.

Dengan penjelasan di atas, yang ingin dilakukan oleh al-Qur'an adalah pembahasan kembali nilai-nilai moral-religius pembaca. Pandangan ini diperkuat dengan melihatnya dari

²³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāh, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002), p. 4; lihat juga Abū al-Ḥasan al-Biqā'i, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Ayat wa al-Suwar* (Kairo: Dar al-Kitab al-Islamiy, tt), p. 347.

²⁴ Ibn 'Asyur juga menambahkan bentuk tantangan yang dihadapi oleh para pengikut Nabi Muhammad; dianaya, dirayu dan digoda oleh kaum musyrik agar tidak Islam dan berhijrah. Ibn 'Asyūr Taḥīr, *Tafsīr al-Taḥīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1984), p. 200-201; lihat juga Ṭabaṭaba'i, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, Vol. 16 (Beirut: Muassasah al-Ālamiy li al-Matbu'at, 1997), p. 101-102.

²⁵ Shihab, *Tafsir al-Miṣbāh*, p. 435.

sisi lain di mana Khalafullah²⁶ menyimpulkan dalam bukunya, bahwa nilai-nilai historis tidak ditonjolkan dalam kisah-kisah al-Qur'an. Yang menonjol malah nilai-nilai sastrawi pengungkapan sebuah kisah. Dengan itu, maka yang al-Qur'an ingin capai adalah tujuan penggunaan nilai-nilai sastrawi yang memengaruhi psikologi pembaca dalam rangka mengkondisikannya agar bisa menerima pesan moral-religius yang disampaikan.²⁷ Ia lalu mengatakan bahwa tujuan inilah yang membuat al-Qur'an mengatur sedemikian rupa cara dan strateginya dalam menyampaikan sebuah kisah.²⁸ Jika mempertimbangkan tujuan-tujuan ini, al-Qur'an tidak sedang berbicara tentang historisitas suatu hal. Alih-alih, ia lebih ingin menyasar aspek moral. Penggunaan *sabaqa* dan *bi* yang dihubungkan dengan kata sifat.

Saya ingin lebih menyoroti dua hal terkait tujuan penyampaian kisah dalam al-Qur'an. *Pertama*, bahwa tujuannya adalah perbaikan nilai moral-religius masyarakat, dan *kedua*, strategi kebahasaan dari penuturnya mengarah pada tujuan tersebut. Kedua hal ini sebenarnya tercermin dalam penggunaan *sabaqa*, kata yang dijadikan objek keduanya, *fahisya*, dan kata yang menghubungkan keduanya, *ba*. Penggunaan *sabaqa* akan membuat pembaca terarah pada pembahasan tentang historisitas pada awalnya. Dengan ini, mereka akan terhubung dengan pemahaman bersama mereka bahwa homoseksualitas adalah anti-historis—di mana penyematan status ini bertujuan untuk menunjukkan kenegatifan homoseksualitas itu sendiri. Jika hanya sampai pada titik ini, benarlah jika Zamakhsyārī²⁹ mengatakan bahwa al-Qur'an menyadarkan mereka bahwa mereka yang pertama melakukan ini, karena al-Qur'an sebenarnya ingin mencela mereka lebih dalam.

²⁶ Khalafullah, *Al-Fann al-Qasaṣi*, p. 260.

²⁷ *Ibid.*, pp. 131-145.

²⁸ *Ibid.*, p. 262.

²⁹ Zamakhsyārī, *Al-Kasysyāf 'an Haqāiq*, p. 371.

Namun, kita tidak sepatutnya lupa tentang *fahisya* yang menjadi objek kedua dari kata *sabaqa*, dan *ba* yang dipasang untuk mendahului (*introducing*) *fahisya*. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dua komponen ini pada akhirnya mengarahkan kita untuk tidak memahami frasa ini sebagai bertutur tentang sejarah, historisitas homoseksualitas, melainkan keberlebihan,³⁰ mereka dalam melakukan perilaku homoseksualitas. Jelasnya, dalam al-Qur'an ingin dinyatakan bahwa "kalian itu sudah terlalu berlebihan melakukan homoseksualitas. Sudahi itu"—dengan itu yang memaksudkan pada keberlebihannya, bukan homoseksualitasnya.

4. Politik Seksual dalam Menafsir

Saya menyebut ada politik seksual yang sedang menyetir para penafsir al-Qur'an untuk melakukan metode interpretasi seperti yang dijelaskan dalam tulisan ini ketika menafsir ayat-ayat yang terlihat berkaitan dengan sejarah homoseksualitas. Adalah keengganannya yang membuat mereka berhenti pada kata *sabaqa*, tidak berlanjut kedua komponen setelahnya. Adalah keengganannya yang sama yang membuat mereka mengiyakan hadis yang bahkan tidak ditemukan dalam kitab-kitab Hadis paling fleksibel pun³¹ sebagai dasar penafsiran. Adalah keengganannya tersebut yang membuat metode penafsiran ini 'sakit'.

Kate Millett (1970) menyinggung adanya narasi agung yang mendikte agar anak perempuan hanya bermain boneka atau

³⁰ al-Rāzī, *Mafatih al-Gayb*, p. 59.

³¹ Saya mempersilakan pembaca untuk mencari Hadis yang dikutip oleh al-Tabari untuk menguatkan argumennya tentang tidak adanya homoseksualitas sebelum masa Nabi Luth dalam kitab-kitab Hadis dari yang paling ketat kriteria penerimaannya (misalnya, Bukhari, Muslim), bahkan sampai hadis-hadis sekunder (misalnya, *al-Marasil*, *Mu'jam Kubro*). Sejauh pencarian saya, tidak pernah saya mendapatkan hadis tersebut atau senada dengannya dalam kitab-kitab itu.

sejenisnya, dan anak laki-laki hanya bermain robot, mobil, dan sejenisnya—praktik yang membawa pada reproduksi pengibuan yang diperkenalkan Nancy Chodorow (1978) Millett lalu menyebutnya sebagai politik seksual—bahwa seksualitas telah menjadi senjata politik yang luar biasa hebat untuk mendikte perempuan bahkan dalam memaknai tubuh. Maka saya mendapati ada narasi agung yang mencoba sebisa mungkin mengeluarkan homoseksualitas dan pelakunya dari tubuh sosial Islam.³²

C. Simpulan

Menurut Fakhruddin al-Rāzī (w. 606 H/ 1209 M)³³ memungkinkan adanya individu-individu yang melakukan praktik homoseksualitas sebelum masa hidup Nabi Luth, namun hanya pada taraf sangat jarang. Penjelasan ini ia sebutkan sebagai tafsir alternatif atas dua ayat yang telah disebutkan. Walaupun memungkinkan hal ini—tindakan yang umumnya dilakukan oleh orang-orang pro-homoseksualitas, kita tidak bisa langsung menilai al-Rāzī berpandangan demikian, mengingat di bagian lain dalam tafsirnya ditemukan ungkapan beliau bahwa homoseksualitas adalah kekejian.

Namun demikian, pandangan ini menemukan kekuatan dari analisis kebahasaan dan sastra. Jika umumnya kata *sabaqa*, *bi*, dan *fahisya* dirangkai memembentuk sebuah pemahaman bahwa al-Qur'an menentang historisitas homoseksualitas, artikel ini membuka pemahaman lain bahwa ungkapan itu berbeda dengan ungkapan sejenisnya yang biasa dan konsekuensinya

³² Lebih jelasnya tentang tubuh sosial, Robert Gugutzer, "Körperkult und Schönheitswahn-Wider den Zeitgeist," *Bundeszentrale für Politische Bildung* (Hrsg.): *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18 (2007). Tentang tubuh sosial Islam, lihat Dewi Candraningrum, "Sozialkoerper des Islam dalam Praktik Berjilbab Masyarakat Indonesia" (26 Juni 2014), di www.jurnalperempuan.org, diakses 6 April 2017.

³³ Lihat bagian pembukaan *Mafatih al-Gayb*. Lihat juga Saeed, *The Qur'an*, p. 148.

memberikan makna yang tidak biasa pula. Makna tidak biasa tersebut membuat kita hanya bisa mengatakan bahwa kaum Nabi Luth keterlaluan dalam melakukan homoseksualitas. Konsekuensi logisnya, kemungkinan homoseksualitas ada di masa sebelumnya tidak dibahas, apalagi ditolak. Selain itu, pemahaman kita juga mengarah pada adanya praktik homoseksualitas yang tidak keterlaluan, dan, mungkin, tidak dilarang.

Setidaknya, dua pemahaman yang kita dapatkan dari pembacaan jeli ini tidak muncul di umumnya kalangan Muslim. Jika ditanya kenapa, jawaban akan mengatakan politik seksual. Sama dengan yang dikatakan oleh Thomas Dowson yang tulisannya dikutip di awal bagian artikel ini, politik seksual—jika meminjam bahasa Kate Millet—yang dimainkan oleh heteroseksualitas yang notabene dominan, mengusir homoseksualitas dari kehidupan ‘normal’. Tidak hanya itu, berkat politik seksual tersebut, homoseksualitas juga terusir dari keberadaan positifnya dalam dunia tafsir—and yang terakhir ini sangat jelas terlihat dalam artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

Alūsī, Syihābuddīn Maḥmūd ibn Abdullāh, *Rūh al-Ma‘ānīfī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Masānī*, Vol. 8, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

Andreu, Guillemette, *Egypt in the Age of the Pyramids*. London: Cornell Press, 1997.

al-Biqā’ī, Abū al-Ḥasan, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Ayat wa al-Suwar*, Kairo: Dar al-Kitab al-Islamiy, tt.

Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, Los Angeles dan London: University of California Press, 1978.

Dowson, Thomas A, “Queering Sex and Gender in Ancient Egypt,” *World Archaeology* 32, Vol. 2 (2000), pp. 27-46.

Fone, Byrne, *Homophobia: A History*, New York: Metropolitan/ Henry Holt, 2000.

Gugutzer, Robert, “Körperkult und Schönheitswahn-Wider den Zeitgeist,” *Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte*, 18 (2007).

Halperin, David M, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love (New Ancient World)*, New York: Routledge, 1990.

Ibn ‘Asyūr, Taḥīr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1984.

Khalafullah, Ahmad, *Al-Fann al-Qasāsī fi al-Qur‘ān al-Karīm*, Kairo: al-Intisyar li al-Nasyr, 1999.

Khāṭib, Muḥammad ‘Ajjāj, *Uṣūl al-Hadīs ‘Ulūmuḥu wa Muṣṭalaḥuḥu*, Beirut: Dar al-Fikr, 2006.

Millett, Kate, *Sexual Politics*, New York: Doubleday, 1970.

Qurtūbī, Abū ‘Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr

bin Farh, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān*, Vol. 7, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964.

al-Rāzī, Fakhruddīn, *Mafatih al-Gayb*, Vol. 25, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

Sabbān, Abul Irfān Muḥammad ibn 'Alī, *Hāsyiya Sabban 'alā Syarh Asymūnī li Alfiyya ibn Mālik*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Saeed, Abdullah, *The Qur'an: An Introduction*, New York: Routledge, 2008.

_____, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London & New York: Routledge, 2006.

Shihab, Quraish, *Tafsīr al-Miṣbāh, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Ṭabarī, Ibn Jarīr, *Al-Jāmi' al-Bayān fi Ta'wili Ay al-Qurān*, Vol. 10, Hijr: Markaz al-Buhut wa al-Dirasah al-'Arabiyyah wa al-Isla-miyyah, 2001.

Ṭabaṭabā'i, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, Vol. 16, Beirut: Muassasah al-A'lamiy li al-Matbu'at, 1997.

Taylor, Timothy, *The Prehistory of Sex: Four Million Years of Human Sexual Culture*, New York: Bantam, 1996.

Zamakhsyārī, Abul Qōsim Maḥmūd bin Amr ibn Aḥmad, *Al-Kasysyāf 'an Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl*, Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 2009.

